

9(3)  
В74

*Вопросы  
истории  
древнего  
мира  
и средних  
веков*

*Р. А. НИКОЛЬСКАЯ*

**Н. М. НИКОЛЬСКИЙ — ОСНОВОПОЛОЖНИК  
НАУЧНОЙ КРИТИКИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА  
В РУССКОЙ И СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

Н. М. Никольский — ученый широкого диапазона. За время своей долголетней творческой деятельности он создал научные труды по различным разделам исторической науки. В области истории народов Древнего Востока его труды, по всеобщему признанию, составили ценный вклад в советскую и мировую ориенталистику; до сих пор не потеряли своей научной и познавательной ценности его работы по истории религии, церкви и сектантства; не превзойденными до настоящего времени являются работы Н. М. Никольского по этнографии и фольклористике Белоруссии. Особое значение имеют его работы по научной критике Ветхого завета.

Научная деятельность Н. М. Никольского в области библейской критики распадается на три периода. Первый — со времени окончания университета до Октябрьской революции — время накопления творческих сил, период овладения марксистским мировоззрением и марксистской методологией, преодоления старых взглядов: старой методологии, старой традиции. И вместе с тем — это период исключительно активного и плодотворного творчества. Второй период (1918—1937) — время расцвета научного творчества Н. М. Никольского. В эти годы им были написаны его лучшие работы по научной критике Библии, нанешие сокрушительный удар по реакционной богословско-буржуазной библеистике. Третий период (1937—1940) — это период подведения итогов сорокалетней работы в области научной критики Ветхого завета и изучения истории и культуры древнего Израиля.

\* \* \*

**Первый период.** Научное творчество Н. М. Никольского — сложная система

виях. В дореволюционной России официальная наука не занималась библеистикой, предоставляя это дело профессорам духовных академий и раввинам. Николай Михайлович был первым русским ученым, начавшим заниматься библейской критикой не с позиций богословской «науки», которая, критикуя детали, стремилась вместе с тем укрепить религию, а с целью разоблачения религии и ее искоренения. Такой подход к изучению религии в условиях царской России не встречал ни сочувствия, ни помощи со стороны официальных научных учреждений и лиц.

Работа Николая Михайловича в области библеистики за этот период проходила по трем направлениям: первое — создание ряда научных исследований; второе — создание научно-популярных работ; третье — переводы наиболее значительных западноевропейских работ по научной критике Библии и редактирование книг из серии «Религия и церковь в свете научной мысли и свободной критики». Среди научных исследований этого периода имеются такие работы, как: «Иудея при Маккавеях и Асмонеях», «Иудея в I в. нашей эры», «Царь Давид и псалмы», «Феодальные отношения в древнем Израиле» и «Керубы по данным Библии и восточной археологии»<sup>1</sup>. Какое значение имели эти работы Н. М. Никольского для передовой части русского общества, свидетельствует выдержка из отзыва на его книгу «Царь Давид и псалмы»: «До последнего времени в серии выпусков, объединенных под общим обозначением «Религия и церковь и т. д.», появлялись лишь переводы трудов, принадлежащих западноевропейским ученым. Теперь то же издательство выпустило оригинальную русскую работу Н. М. Никольского о «Царе Давиде и псалмах». Нельзя не приветствовать этого шага: чем менее благоприятны для таких начинаний наши внешние условия, тем большего сочувствия заслуживает всякая попытка пролить свет в ту область, где донныне почти безраздельно царят у нас невежество и предрассудок»<sup>2</sup>.

Огромное значение, имели научно-популярные работы Николая Михайловича, способствовавшие распростране-

---

<sup>1</sup> Последние две работы были опубликованы только после Октябрьской революции.

<sup>2</sup> «Русские ведомости», 1909, № 32.

нию критического восприятия Библии. Одной из таких работ была книга «Древний Израиль» (1911).

Большое внимание и много труда Н. М. Никольский уделял переводам и редакции работ по библеистике западноевропейских ученых. Эта работа была сопряжена с большими трудностями. Ему пришлось первому создавать терминологию и решать целый ряд технических вопросов.

Вся эта деятельность Н. М. Никольского сыграла большую роль в формировании и развитии научно-критического подхода к Библии среди русской общественности. Николай Михайлович заложил основы библеистики в России, он пробил первую брешь в крепости, которая считалась недоступной для науки. При этом следует отметить, что он не отбрасывает те положительные методы западноевропейских ученых, без которых вообще невозможна никакая научная критика Библии — критику текста и литературную критику. Но пользуясь ими, Николай Михайлович широко применяет исторический метод, базирующийся на материалистической основе и марксистской методологии. Это было отмечено и первыми критиками его работ. «Поставив своей задачей выяснить происхождение, эпоху и историческое значение ветхозаветных псалмов, Н. М. Никольский предпослал каждой части своего труда особое историческое введение, характеризующее реальные условия, среди которых создавалось то или другое произведение псалмо-певческой литературы. Таким образом, критическая позиция автора сразу приобрела прочность и определенность: без особого труда ему удастся поэтому опровергнуть ходячие представления о «Песнях Давида» и дать новую научную им интерпретацию. Впрочем, свой реально-исторический метод автор постоянно дополняет литературным и даже специально филологическим. Анализ языка псалмов значительно помогает ему иногда более точно определить время их происхождения, — и, несомненно, в смысле солидности аргументация автора заметно выигрывает от таких лингвистических экскурсов»<sup>1</sup>.

Таким образом, Н. М. Никольский положил начало в дореволюционной России действительно научному ис-

---

<sup>1</sup> «Русские ведомости», 1909, № 32.

следованию Библии. Это были первые шаги. Многие вопросы, поднятые им в его работах, не получили окончательного решения и в дальнейшем были им самим пересмотрены, некоторые вопросы до сих пор еще нуждаются в детальном исследовании и пересмотре. Но основа была заложена.

**Второй период (1918—1937).** Коренным образом изменилась научная жизнь Н. М. Никольского после Великой Октябрьской революции. Ему была предоставлена возможность целиком отдаться научной деятельности. За это время им было написано около 400 работ, из которых 40 посвящены научной критике Библии. Важнейшими из них Николай Михайлович считал: «Следы магической литературы в книге псалмов», «Происхождение юбилейного года», «Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в.», «Право убежища в древнем Израиле», «Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігіі». За этот же период несколько его работ было опубликовано в Германии<sup>1</sup>.

Над книгой «Следы магической литературы в книге псалмов» Н. М. Никольский начал работать в 1923 г. В этом же году она была опубликована. В 1926 г. он снова к ней вернулся в связи с выходом в свет работы норвежского исследователя Зигмунда Мовинкеля<sup>2</sup>. К тому времени, когда Николай Михайлович приступил к исследованию книги псалмов, в библеистике были уже некоторые общепризнанные положения:

1) книга псалмов — это собрание богослужебных гимнов иудейской общины второго храма;

2) царь Давид не является автором большей части псалмов; книга псалмов составлялась постепенно из отдельных произведений разновременного происхождения начиная от царской эпохи и кончая эпохой маккавейского восстания;

3) некоторое количество псалмов имеет чисто светский характер;

---

<sup>1</sup> Spuren magischer Formeln in den Psalmen. Giessen, 1927; Pascha im Kulte des Ierusalimischen Tempels. „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ (в дальнейшем — ZAW), 3-4, 1927; Das Asylrecht im Israel. ZAW, 2, 1930; Die Entstehung des jebelljahres. ZAW, 2-(3), 1932.

<sup>2</sup> S. Mowinkel. Psalmenstudien, 1—6, 1921—1924.

4) текст псалмов чрезвычайно испорчен в результате работы переписчиков и редакторов.

Н. М. Никольский поставил новую задачу — **исследовать литературную историю псалмов**. Учитывая разнообразность псалмов по времени происхождения, по содержанию, наука получила бы колоссальнейшей ценности литературный материал, если бы удалось проследить историю каждого из 150 псалмов от его современного вида до его первоначального оригинала. «Снять наслоения,— писал Николай Михайлович,— устранить переработку, вскрыть первоначальный замысел первоначального индивидуального или коллективного творца каждого псалма — это значит воссоздать подлинные образцы древнеизраильского литературного гения, это значит дать возможность оценки древнеизраильской лирики и по ее внутреннему содержанию и форме, и по сравнению ее с лирикой других древних народов»<sup>1</sup>. Свою задачу в данном исследовании Н. М. Никольский рассматривает как первую попытку в этом направлении. Он поставил перед собой конкретную цель: выделить группу псалмов, ведущих свое происхождение от произведений магической литературы, следы которой могли сохраниться только в книге псалмов, единственном сборнике богослужебного характера. Исследование подобного рода было сопряжено с большими трудностями. На протяжении многих сотен лет редакторы стремились придать всем псалмам шаблонный характер и превратить народные магические формулы в молитвенные гимны. Благодаря своему исследовательскому мастерству Николай Михайлович справился с поставленной задачей. Исследуя книгу псалмов, он использовал все тексты, имевшиеся тогда в распоряжении науки, подверг исследуемые им псалмы тщательному лингвистическому анализу, сравнивал их с магической литературой официального вавилонского культа и с арабской мифологией, привлекал тексты из других книг Ветхого завета. В результате было выделено восемь псалмов<sup>2</sup>, которые целиком или частью восходят к произведениям магической литературы. В них исследователь обнаружил образцы разного

<sup>1</sup> Н. М. Никольский. Следы магической литературы в книге псалмов. Минск, 1923, стр. 2.

<sup>2</sup> Псалмы (в дальнейшем — пс.) 91, 58, 109, 69, 35, 7, 141, 59 (по счету LXX — 90, 57, 108, 68, 34, 7, 140, 58).

рода магических произведений: магические наставления, объясняющие применение и силу заклинательной формулы именем божества<sup>1</sup>, довольно архаические заговоры-заклятия общего характера<sup>2</sup>, более поздние заговоры-заклятия того же рода<sup>3</sup>, судебные заговоры<sup>4</sup>, заклинания против заговоренного оружия<sup>5</sup>. Н. М. Никольский показал также, какими методами производилась обработка магических произведений и пути их превращения в жалобные псалмы. Он убедительно доказал, что магические формулы принадлежат к древнейшим частям книги псалмов, что редакторская работа над ними началась не ранее VII в. до н. э. и завершилась в III — II вв. до н. э. и что к этому времени закончилось собирание псалмов в одну книгу.

Некоторые новые данные были получены Н. М. Никольским и по проблеме истории религии Израиля, главным образом в области анимистических верований. В некоторых псалмах<sup>6</sup> сохранились анимистические представления, ведущие свое происхождение от первобытных времен; в других — более поздние, связанные с космогоническими и космологическими взглядами.

И наконец, последний вывод Николая Михайловича: обнаруженные вавилонские параллели в книге псалмов являются результатом не только влияния, но и общности этнического происхождения, однородностью первобытной религии и первобытного мирозерцания.

Своей работе Н. М. Никольский дал весьма скромную оценку. «Наш анализ,— писал он,— ставил себе по преимуществу историко-литературные задачи; и с этой стороны его результаты могут считаться достигнутыми»<sup>7</sup>. В литературе же эта работа была оценена высоко. «В этой работе,— писал И. М. Лурье,— была подвергнута сокрушительному разгрому богословская трактовка псалмов. Совершенно понятно поэтому, что появление перевода этих работ Николая Михайловича в 1927 г. за границей

---

<sup>1</sup> Пс. 91.

<sup>2</sup> Пс. 58.

<sup>3</sup> Пс. 69 и пс. 35.

<sup>4</sup> Пс. 109.

<sup>5</sup> Пс. 7.

<sup>6</sup> Пс. 91 и пс. 58.

<sup>7</sup> Н. М. Никольский. Следы магической литературы в книге псалмов, стр. 39.

под названием „Spuren magischer Formeln in den Psalmen“ явилось целым событием, вызвавшим, с одной стороны, бешеный вой ортодоксов разных мастей, а с другой — заслуженное признание и одобрение честных ученых. Во всех руководящих иностранных журналах (OLZ, „Theol. Literaturzeitung“, „Nieuwe Theolog. Studien“, „The Expository Times“) были помещены положительные отзывы об этой работе, а затем в „Einleitung in d. alte Testament“ Sellin'a (последнее 5 изд., 1929) она была признана основной работой по библейским псалмам<sup>1</sup>.

Большой интерес представляет работа Н. М. Никольского «Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в.» Впервые в истории библейской критики **книги пророков** были подвергнуты марксистскому анализу. Зарубежная библеистика уже имела некоторые общепринятые взгляды на израильско-иудейские пророческие книги. Было установлено, что они являются продуктом долговременных наслоений, что пророчество носит не только религиозный, но и социальный характер. Однако последнее утверждение в работах зарубежных библеистов не подвергалось специальному исследованию.

Николай Михайлович именно социальный момент поставил в центр своего исследования, ибо, по его мнению, социальный признак дает новое и весьма надежное средство для критики. Свою задачу он сформулировал следующим образом: «Исследовать один из целого ряда вопросов, связанных с этой проблемой: выделить из книги Исайи оракулы, отражающие мессианическую идеологию израильского крестьянства VIII в., и путем анализа их содержания выяснить различные мотивы этой идеологии; попутно затронуть вопрос о происхождении этих оракулов от Исайи или от других пророков»<sup>2</sup>.

Книгу Исайи Николай Михайлович выбрал из тех соображений, что другие пророки IX — VIII вв. до н. э. (Амос, Михей, Осий) не выражают интересы крестьянства, а в книге содержится чрезвычайно пестрый и разнообразный материал, восходящий в большей своей

---

<sup>1</sup> И. М. Лурье. К юбилею Н. М. Никольского. «Вестник древней истории», 1940, № 3-4, стр. 261.

<sup>2</sup> Н. М. Никольский. Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в. «Ученые записки Института истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук» (в дальнейшем — РАНИОН), т. 7. М., 1928, стр. 16.



части не к подлинному Исайи, а к целому ряду пророков и религиозных поэтов, современных Исайи и позднейших.

Н. М. Никольский, пользуясь данными ветхозаветных текстов, раскрывает процесс разорения и обнищания израильско-иудейского крестьянства в IX — VIII вв. до н. э. и показывает, что к VII в. до н. э. крестьянство уже потеряло свою былую самостоятельность и попало в полную зависимость от господствующей верхушки. Долговая кабала стала хроническим социальным явлением, рабы-должники фактически становились вечными рабами, ибо закон о шестилетнем сроке кабалы на практике не соблюдался. Николай Михайлович показывает, как одновременно с закабалением крестьянство потеряло свои земли. Разорению и закабалению во многом способствовали несправедливые судебные решения.

Тяжелое положение широких крестьянских масс нашло свое отражение в книге Исайи. Предметом исследования Николая Михайловича стала та часть книги Исайи, которую принято называть Первоисайя. Она состоит из 39 оракулов. Из них Н. М. Никольский прежде всего выделил группу пророчеств<sup>1</sup>, предсказывающих, избавление от тяжелого гнета благодаря появлению «праведного царя» из среды царствующей династии. С появлением последнего по воле бога Ягве наступит эра крестьянского благополучия. Затем Николай Михайлович выделил вторую группу оракулов<sup>2</sup>, которая свидетельствует о том, что крестьянские массы разочаровались в своей надежде на «праведного царя» и свое избавление связывают уже с приходом специального посланника бога Ягве. Здесь мессианистская идея выражена еще очень туманно и расплывчато, но основная мысль очень ясна — от царствующей династии ждать избавления не приходится. В третьей группе оракулов, выделенных Н. М. Никольским<sup>3</sup>, исследователь обращает внимание на то, что мессия уже ожидается не из рода Давида, а из какой-то боковой династической линии, из рода Ишан, и что он явится в качестве «праведного судьи», который установит мир и любовь между людьми, между домашними и дикими животными. Одна-

---

<sup>1</sup> Кн. Исайи, 32, 1—5.

<sup>2</sup> Кн. Исайи, 9, 1—6.

<sup>3</sup> Кн. Исайи, 11, 1—9.

ко и при этом «праведном судье» останутся «малые» и «подвластные» люди, соответственно останутся также и «большие» и «властвующие» люди. Анализируя этот оракул, Николай Михайлович совершенно справедливо отмечает, что такая идея не могла зародиться в крестьянской среде, что она была внесена в народную среду сверху. Господствующая верхушка использовала народные messiанистские идеи и для внутренней династийной борьбы, и в качестве средства гашения активности угнетенных слоев общества.

Н. М. Никольскому удалось выделить в Первоисае и бунтарское течение<sup>1</sup>, согласно которому messiанистское царство установится только с уничтожением эксплуататорской верхушки. При этом переворот произойдет без всякого участия царя. Царский дворец станет «голым местом» навек. Для простого народа устанавливается царство, в котором будут господствовать «право» и «правда», исчезнет внутренняя борьба и затихнут войны, кабальные беглецы вернутся домой, поля будут иметь вдовосталь воды, град перестанет уничтожать посевы, скот будет в безопасности от лихих людей и диких зверей. Это царство без царей и без нищих. Это царство установится без персонального messiи, только благодаря божественному вмешательству. Николай Михайлович считает, что подобные взгляды являются результатом разочарования крестьянства в идее скорого прихода messiи. При исследовании последней группы оракулов книги Исаян Николай Михайлович дал свой перевод § 18—26 главы 30, значительно отличающийся от перевода «Семидесяти» и русского перевода Ветхого завета; он отметил также позднейшую редакторскую правку, которая ввела в заблуждение современных комментаторов. Исследователь считает, что основное ядро оракула относится к VIII или началу VII в. до н. э., а не после пленной эпохе.

Таким образом, Николай Михайлович, анализируя в своем исследовании только одну группу оракулов Первоисаи, сумел самым убедительным образом доказать, что messiанистские идеи IX—VIII вв. до н. э. рождались в среде израильско-иудейского крестьянства, эти идеи изменялись в зависимости от конкретных условий

---

<sup>1</sup> Кн. Исаян, 10, 3—4; 30, 18—26.

жизни, господствующая верхушка использовала крестьянские мессианистские идеи в своих классовых и сословных интересах и что книга Первоисаии тоже не является творением одного автора, а составлялась в течение нескольких десятков лет.

Н. М. Никольский рассматривал свое исследование «Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в.» как первую пробу в анализе пророческих книг и считал, что работа должна быть продолжена. К сожалению, до настоящего времени работ подобного рода в советской и зарубежной литературе нет.

Весьма оригинальной является работа Н. М. Никольского «Право убежища в древнем Израиле». Вопрос о праве убежища — это один из вопросов социальной истории древнего Израиля, для освещения которого Библия дает некоторый материал, исключительно юридического характера. Это материал о невольных убийцах и о праве убежища для них. Древнейшая запись о том, что невольный убийца пользуется правом убежища, восходит к IX в. до н. э., и мы ее находим в «книге договора», которая является первой записью действующего обычного права<sup>1</sup>; более подробно этот вопрос изложен во Второзаконии<sup>2</sup>, еще подробнее — в Жреческом кодексе<sup>3</sup>.

Анализируя и сопоставляя между собой этот материал, Николай Михайлович обнаружил весьма существенные различия, которые могут быть объяснены или творением двух различных эпох, или проектами, вышедшими из двух разных социальных кругов. Общей чертой для «книги договора», Второзакония и Жреческого кодекса является стремление урегулировать право кровной мести, но конкретные мероприятия, намечаемые этими тремя законодательными документами, различны. «Книга договора» предполагает какое-то одно **святилище** в качестве «убежища» для неумышленного убийцы. В книге Второзаконие речь уже идет о выделении трех **городов**, которые должны служить убежищем для невольных убийц, и что арбитрами должны быть старейшины города, а не жрецы святилища, как это предполагалось «книгой договора». Сравнивая эти данные,

<sup>1</sup> Кн. Исход, XXI, 12—14.

<sup>2</sup> Кн. Второзаконие, XIX, 1—13.

<sup>3</sup> Кн. Чисел, XXXV, 9—15, 22—29, 32 и кн. Исус Навин, XX.

Николай Михайлович делает весьма интересный вывод — законодатели VII в. до н. э. стремились уничтожить сакральное право и заменить его светским. Этот вывод вполне обоснованный, ибо начиная с 621 г. до н. э. цари Иудеи проводили политику уничтожения местных святилищ, лишения всяческих прав местного жречества. Эта политика нашла свое законодательное отражение в книге Второзаконие, время составления которой, как установил де Ветте, и является 621 г. до н. э. С уничтожением местных святилищ и лишением всяческих прав местного жречества не уничтожается обычай кровной мести и право убежища для неумышленного убийцы. Поэтому в книге Второзаконие появляется запись о выделении трех городов и о наделении их старейшин функциями, связанными с правом убежища.

Как уже было сказано, наиболее подробно этот вопрос излагается в Жреческом кодексе (эпоха плена и после плена). Здесь предписывается выделить шесть городов приема неумышленных убийц. В этих городах они должны находиться до смерти «великого жреца» (первосвященника), а затем получают право вернуться к себе на родину. Верховным арбитром в решении вопроса о предоставлении убежища убийцам, согласно Жреческому кодексу, была община, которая в каждом отдельном случае выносила свое решение. Николай Михайлович отмечает, что в Жреческом кодексе даются в ряде случаев более широкие и точные в юридическом смысле формулировки, определяющие признаки невольного убийства, устанавливающие порядок приема в города-убежища и другие.

Интересно объясняет Н. М. Никольский вопрос о сроке пребывания невольного убийцы в городе-приеме. Жреческий кодекс устанавливает определенную связь между смертью первосвященника и погашением преступления. Николай Михайлович рассматривает эту связь в свете израильских религиозных воззрений о том, что всякое пролитие человеческой крови оскверняет землю и требует очищения земли кровью виновника преступления, его смертью. Во всех трех выше названных законодательных памятниках, когда речь идет об умышленных убийцах, устанавливается неизменное правило выдачи убийцы на расправу мстителям по обычаям кровной мести. Право убежища для невольных убийц —

это известное ограничение обычая кровной мести. Но и здесь имеет место пролитие крови, которое «требуется», по обычаям, заместительную жертву. Этой искупительной заместительной жертвой объявляется верховный жрец, который своей смертью искупает пролитую кровь и освобождает убийцу. Таким образом, срок пребывания невольного убийцы в убежище исчислялся до наступления смерти главного жреца святилища того города-приема, куда бежал невольный преступник.

Еще на один весьма интересный случай обращает внимание Николай Михайлович. Если в книге Второзаконие ясно проглядывает стремление секуляризовать право и суд, то в Жреческом кодексе, проектирующем теократию, наоборот, утверждается авторитет жречества вообще и первосвященника в особенности.

В заключение работы Н. М. Никольский делает весьма аргументированный вывод, что «право приема в по-сле пленную эпоху не было действующей нормой, что «право убежища» в древнем Израиле фактически существовало только в допленную эпоху. То, что изложено в Жреческом кодексе,— это только проекты на случай реставрации, которые остались на бумаге. Однако это имеет большую ценность, ибо данный материал рецен-тирует целый ряд обычаев царской эпохи»<sup>1</sup>.

Совершенно новые данные для изучения социальной борьбы в древнем Израиле дает работа Николая Михайловича «Происхождение юбилейного года». Постановление о юбилейном годе содержится в книге Левит, в гла-вах 25 и 27. По главе 25 юбилей — это год возвращения земель первоначальным владельцам; по главе 27 юби-лей является сроком, по истечении которого земли в из-вестных случаях закрепляются за новыми владельцами.

В зарубежной библеистике различно трактовали этот вопрос. Велльгаузен считал постановление о юбилейном годе утопией эпохи плена или после плена, а Эрдманс — древним учреждением и пытался найти для его появле-ния дату допленной эпохи. В среде иудейских библеи-стов особенно подчеркивался социально-реформаторский характер юбилея, который будто бы преследовал и цель установления социального равенства и благоденствия.

<sup>1</sup> Н. М. Никольский. Право убежища в древнем Израиле. «Ученые записки Института истории РАНИИОН», т. 3. М., 1929, стр. 71.

Задачи, поставленные Н. М. Никольским в данном исследовании, сводились к следующему:

1) исчерпывающе изучить все составные элементы постановления о юбилее;

2) связать анализ содержания постановления о юбилее с результатами изучения других элементов социального законодательства («книга договора», Второзаконие);

3) проанализировать весь этот материал в свете классовой борьбы.

Основное содержание заповеди о юбилее заключается в установлении периода в **сорок девять лет**, после чего наступает **юбилей** (jobel) — **пятидесятый год**, в течение которого все рабы-должники должны получить свободу и землю<sup>1</sup>. Это основное постановление об учреждении юбилея дополняется еще несколькими моментами, а именно:

1. Сыны Израиля не могут быть превращены в пожизненных рабов своих соплеменников и сородичей, если кто обеднеет и продается кому-нибудь, то он обязан работать, но должен трактоваться как наемный рабочий или приселенец<sup>2</sup>. Это означало, что продавшийся за долги на определенное время теряет право пользоваться собственной землей, должен ежегодно уплачивать своему кредитору известную сумму в счет погашения долга, и только с наступлением юбилейного года продавшийся вместе с детьми возвращается «к своему роду и к своему владению».

2. Если сыны Израиля продаются за долги чужеземцам, то близкие родственники или община имеют право выкупить продавшегося до юбилея, но свободу он не получит. Те, кто его выкупили, получают на него право до наступления юбилейного года.

Таким образом, постановление о юбилейном годе только формально проводит различие между кабальным рабом и пожизненным рабом. Известно, что кабальное рабство было широко распространенным явлением в

---

<sup>1</sup> Кн. Левит, 25, 8—10.

<sup>2</sup> Приселенцами назывались израильтяне, чужие по отношению к коренному населению той общины или деревни, где они поселились. Их положение было полузависимым, а чаще совершенно бесправным.

жизни древнееврейского народа. Об этом свидетельствует тот факт, что вопрос о потерявших свободу сынах Израиля является объектом законодательства и в «книге договора» и в книге Второзаконие, где срок кабалы ограничивается шестью годами, если только кабальный не пожелает сам остаться вечным рабом своего господина. По мнению Николая Михайловича, постановление о шестилетней кабале было действующим правом, но в VI в. до н. э. оно уже не соблюдалось. Что касается основной заповеди о юбилейном годе, то ни в исторической, ни в пророческой дополненной традиции никаких упоминаний о ней нет. Прежде всего Н. М. Никольский считал необходимым решить вопросы: что чему предшествовало — ограничение долговой кабалы шестью годами постановлению о юбилейном годе или наоборот?

Для решения этого трудного вопроса Николай Михайлович проанализировал все данные книг Ветхого завета, имеющие какие-либо связи с проблемой долговой кабалы. Наиболее подходящим оказался случай, рассказанный пророком Иеремией<sup>1</sup>, относящийся ко времени царствования последнего иудейского царя Цидкии (Седекии) и выразившийся в массовом отпущении на волю еврейских кабальных рабов.

После весьма тщательного анализа оракулов Иеремии по поводу этого события Н. М. Никольский приходит к выводу, что массовое отпущение кабальных рабов на волю связано с обстоятельствами прихода к власти Цидкии. Его предшественником был Иоаким — ставленник Египта, которому иудейское царство выплачивало огромную контрибуцию и дань. Народ находился в очень тяжелом положении. Проклятия, сыпавшиеся из уст закабаленных и разоренных, нашли свое выражение в оракулах Иеремии<sup>2</sup>. В этой ситуации приход вавилонян сулил народу какое-то облегчение. Навуходоносор возвел на трон Цидкию, и в качестве меры, которая должна была ему обеспечить поддержку народа, и было освобождение евреев от кабального рабства, во время правления предшественника достигшее неслыханных размеров. Это единовременное и массовое освобождение не сопровождалось уничтожением долгового права, и

---

<sup>1</sup> Кн. Иеремии, 27, 1—8; 28, 1—16; 34, 9—22.

<sup>2</sup> Кн. Иеремии, 22, 13—19; 23, 5—6.

спустя 4 года все отпущенные рабы снова очутились в кабальном рабстве.

Николай Михайлович считает, что появление заповеди о юбилейном годе связано с этой ситуацией. Восстановление кабального рабства вызвало острую социальную борьбу, которая грозила господствующей верхушке катастрофой. Н. М. Никольский рассматривает постановление о юбилейном годе как реакцию со стороны жречества на обличения Иеремии. Именно поэтому она сформулирована в виде личного повеления бога Ягве: «И насчитай себе семь субботних лет, по семи лет семь раз, так что будет у тебя в семи субботних годах сорок девять лет; и воструби в рог дикой козы (*sophar*) в 7-й месяц, в 10-й день месяца, в день очищения (*jomkipurigim*) вострубите в рог дикой козы во всей земле вашей, и освятите пятидесятый год и объявите отпущение на волю в стране всем жителям ее; юбилей (*jobel*) да будет это у вас; и пусть возвратится каждый к роду своему, и пусть каждый ко владению своему вернется»<sup>1</sup>. Николай Михайлович сравнивает постановление о юбилейном годе с огнетушителем разгоревшегося пожара. Он вскрывает классовый характер этого постановления и показывает, как под завесой таких громких фраз о том, что евреи все братья, что еврей еврея не может поработить, что все евреи одинаковые рабы перед богом Ягве, господствующая верхушка обрекла должника на пожизненное рабство. Заповедь о юбилейном годе в данный момент давала эксплуататорскому классу все, что ему было нужно: успокоение крестьянских масс призраком будущего освобождения от кабалы и восстановления самостоятельного хозяйства. Крупным землевладельцам и богачам постановление о юбилейном годе обеспечивало возможность в течение 49 лет спокойно пользоваться даровой рабочей силой и земельными участками должников.

Н. М. Никольский убедительно доказал, что заповедь о юбилейном годе — это не утопия, а выражение острой классовой борьбы.

В данной работе Николай Михайлович исследует также вопрос о происхождении самого термина *jobel* и его понятия в смысле определенного срока.

---

<sup>1</sup> Кн. Левит. 25, 8—10, 39—55.



Кроме постановления о кабальных должниках, в книге Левит содержатся еще три заповеди о применении юбилея к посеву и жатве<sup>1</sup>, о покупке и продаже домов и земли<sup>2</sup> и о домах и землях, посвящаемых храмам. Н. М. Никольский доказал, что эти заповеди разнородные по своему содержанию, разновременные по происхождению, имеют единый классовый источник — защита интересов жречества и господствующей эксплуататорской верхушки. Из трех вышеназванных постановлений он выбрал для более детального анализа последнее. Это постановление о домах и землях, посвящаемых храмам, изложено в форме инструкции жрецам. При посвящении храму дома или поля составляется договор и жрецы производят оценку. При выкупе владелец обязывается внести сумму оценки плюс 20%. Право выкупа ограничивалось сроком до наступления очередного юбилейного года. В случае невыкупа посвящаемые дома и земли переходят в собственность жрецов или храмов. Эта заповедь предусматривает также случаи посвящения храмам людей и животных, и по отношению к ним также устанавливаются денежные эквиваленты. Николай Михайлович указывает, что слепопленная традиция знает термин *jobel* как срок, в который посвященные и невыкупленные поля становятся полной собственностью храмов или жрецов. В результате анализа этой последней заповеди он разгадал действительное значение термина *jobel*. *Jobel* происходит от корня *jabal*, который в глагольной форме *Huph* означает «приносить дань», «дары» богу или специально по обету. Отсюда *jobel* должно означать «дар», «обязательный дар». Год *jobel* — это тот год, когда посвященные участки земли, дома, скот в случае невыкупа становятся окончательно дарами, принадлежащими богу. С юридической точки зрения *jobel* — особый вид срока давности владения. Честь изобретения *jobel* несомненно принадлежит жрецам Иерусалимского Храма.

Заканчивая свое исследование, Н. М. Никольский делает некоторые общие выводы. Юбилейный год возник в VIII в. или в начале VII в. до н. э. в качестве способа привлечения к храмам «посвящаемых» участков

---

<sup>1</sup> Кн. Левит, 25, 11—12.

<sup>2</sup> Кн. Левит, 25, 23—24.

земли. Юбилейный год был использован в момент острого социального и политического кризиса начала 90-х годов VI в. до н. э. с целью разрядить бунтарское движение крестьянства. В эпоху плена и после плена, в процессе установления теократии, система *jobel* снова была взята жречеством на вооружение.

Соединение всех этих разновременных и разнохарактерных заповедей вместе в последних главах книги Левит было делом жреческого редактора, выразителя классовых интересов господствующей рабовладельческой верхушки.

Особо важное значение имеет работа Н. М. Никольского «Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігіі». Он поставил перед собой задачу до конца разоблачить легенду об извечном еврейском монотеизме, которую решил блестяще.

Свое исследование еврейской религии Николай Михайлович начинает со времени до переселения еврейских племен в Ханаан и доказывает, что тогда не существовало единого общеплеменного бога. Сколько израильских племен, столько и культов, и еще больше, ибо у каждого племени складывался пантеон из тотемных предков, умерших предков и различных духов. К этому выводу автор приходит после глубокого анализа текста ветхозаветных книг, данных Тель-Эль-Амарнского архива и хеттских источников. Исследуя религию евреев до переселения в Ханаан, Н. М. Никольский прежде всего занялся расшифровкой термина «боги отцов», которые упоминаются под собственными именами. Таких «богов» автор обнаружил множество, и культы многих из них сохранились не только в царскую эпоху, но и позже.

К числу «богов отцов» Николай Михайлович прежде всего относит патриархов, среди которых особое место занимает культ Авраама и Сарры. Наряду с ними Библия называет также Израиля, его имя означает «муж, который появился от Сарры», затем Исаака и Иосифа, Эфраима. Исследователь также установил, что многие имена племенных богов ведут свое происхождение от тотемных предков: Рахиль — овечка, Леви — змей, Зебулум — ночной волк, Кaleb — собака, Дебора — пчела, Нафтали — лань, Исахар — осел, Дан — змей на дороге. Племенной бог иудейского племени именуется в Библии *báal Jehuda* с явно выраженными чертами то-

темного предка льва. Этот племенной *báal Jehuda* впоследствии начал называться Ягве. Путем глубокого лингвистического анализа Николай Михайлович раскрывает взаимосвязь между *báal Jehuda* и богом Ягве.

Переходя к исследованию религии евреев следующего периода, Н. М. Никольский отмечает, что социально-политическая история древнееврейского народа со времени поселения в Ханаан и до плена проходит под знаком раздробленности и что религия этой эпохи характеризуется господством множества местных культов. Одна группа местных богов выступает в Библии под именами тех местностей, где были сооружены им святилища. Ряд таких святилищ Библия называет *beht* — дом с прибавлением, чей дом и каковы его функции. Николай Михайлович насчитывал 15 таких домов, которые связаны с определенными богами: Бэт-Эль — «дом главного бога Эфраима», Бэт-Анат, Бэт-Лэхэм, Бэт-Харан, Бэт-Баал-Мэон, Бэт-Шэмэш — «дом солнца», Бэт-Арбээл — «дом четырех богов», Бэт-Лебаот — «дом львов», Бэт-Нимра — «дом барса», Бэт-Гилгал — «дом каменного круга» и другие<sup>1</sup>.

В другую группу автор выделил богов, именами которых назван ряд пунктов. Это Баал-Егуда, Ерахмэ-Эль, Дан, Анатот, Аштарот-карнаим (двурогая Аштарт), Атарот, Ифтах-Эль, Хорма, Нэй-Эль, Баал-Хамман, Хамман, Рыммон и другие<sup>2</sup>. В составе этих богов Николай Михайлович обнаружил старых племенных богов, из которых многие уже потеряли свои первоначальные функции, другие расширили свое влияние (Гад, Харан, Ифтах-Эль и другие). Среди них встречаются имена старых тотемных «богов». Кроме льва и барса, встречается *baal thamar* (баал-пальма), тотем иудейского племени. Встречаются и новые имена: Рыммон — бог грозы и бури. По своим функциям он соответствует старейшему израильскому богу — покровителю арамейского города Дамаска. От общеарамейского корня ведет свое происхождение бог солнца Хамман, широко распространенный в сельской местности, где на возвышенностях ставились *šammanim* стэлы. Рядом с Хамманом

---

<sup>1</sup> М. М. Нікольскі. Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 26.

<sup>2</sup> Там же, стр. 27.

стоит другой бог солнца Шэмэш, ханаанский бог, земледелия, заимствованный израильским племенем Дана, в мифологии которого он превратился в великана Шымшона (Самсона). Из женских персонажей израильские племена заимствовали культы финикийских богинь Анат и Аштары (Атар).

Далее Николай Михайлович доказал, что после раздела на Северное и Южное царства оформляются два пантеона официальных богов: эфраимитский (израильский) и иудейский.

**Эфраимитский пантеон, или боги земли Самарийской.** Библейская традиция называет двух богов — Ваала-тельца<sup>1</sup> и богиню Ашэру — и представляет их как одну супружескую пару. Николай Михайлович прослеживает историю Ваала-тельца, обнаруживает его связь с древнейшим эфраимитским культом Иакова-Эля, также имевшего вид тельца, и затем устанавливает, что в образе Ваала-тельца слились образы бога Иакова-Эля с доизраильским местным племенным богом Эль-Шаддаем — богом полевой растительности города Лузы. Таким образом, старый племенной бог эфраимитян Иаков-Эль на почве Ханаана в соединении с местным богом Эль-Шаддаем превратился в покровителя земледелия. Богиня плодородия Ашэра, упоминаемая в Тэль-Эль-Амарнской переписке, тоже заимствована из Ханаанского пантеона. Кроме Ашэры, была и другая богиня плодородия — Аштара, или Аштера, знаменитое святилище которой называлось Аштарот Карнаим-храм двурогой Аштары. Николай Михайлович предполагает, что Аштара была унаследована из арамейского прошлого сынов Израиля. Мужем Аштары Библия называет Додама. Названные земледельческие боги в Эфраиме считались официальными, но имели только местное значение. Общеизраильское значение приобрел другой земледельческий бог — Гад, в прошлом бог счастья племени гадитов. Общеизраильское значение имел также культ матери-земли, о котором имеются библейские указания<sup>2</sup>.

Кроме вышеназванных земледельческих богов, из-

---

<sup>1</sup> Кн. Осии, 8,5; см. также: М. М. Нікольскі. Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 29—30.

<sup>2</sup> М. М. Нікольскі. Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 33.

вестны также боги Сакута и Кевана<sup>1</sup>, изображения которых эфраимитяне носили во время религиозных процессов. Они считались у эфраимитян богами войны. Н. М. Никольский предполагает, что Сакута заимствован из вавилонского пантеона, где бог войны также назывался Сакута. Кеван — это общесемитское название планеты Марс. От ханаанеян был заимствован эфраимитянами культ бога хлеба Дагана, святилище которого называлось Бэт-Даган. Последним богом эфраимитского пантеона является Иосиф-Эль ваал Шехэма (Сэхэма). Он получил специальное название Ваал-Бэрыта, ваала договоров, хранящихся в его храме в Шехеме.

Общезраильское значение имел земледельческий культ фаллоса<sup>2</sup>.

**Иудейский пантеон.** Переходя к реконструкции иудейского пантеона, Николай Михайлович отмечает прежде всего, что этот пантеон наиболее подробно описан иудейскими жрецами, для которых самарийские культы играли второстепенное значение. Во главе пантеона жрецы поместили бога Ягве, объявленного со времени Давида богом войны, богом иудейского войска. До этого богом войны считался Лахэм (Лахм), заимствованный у ханаанеян<sup>3</sup>. Николай Михайлович показывает, как путем различных спекуляций богу Ягве присваиваются имена и функции других богов. Таким путем ему были присвоены функции местного бога города Иерусалима Эльёна, функции бога урожая и плодов. А само имя Эльён жрецы начали употреблять в смысле «всевышний»<sup>4</sup>. Впоследствии жрецы присвоили Ягве функции бога Олама, местного бога Бээр-Шэба доизраильского происхождения, имя которого иудейские жрецы стали употреблять в качестве эпитета «вечный»<sup>5</sup>.

В иудейском пантеоне фигурируют также и жены бога Ягве. Одной из них была доизраильская богиня

---

<sup>1</sup> Кн. Амоса, 5, 26; см. также: М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 32, примечание 4.

<sup>2</sup> Кн. Иезекииля, 16, 17; М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 35.

<sup>3</sup> М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 36, примечание 1.

<sup>4</sup> Пс. 18, 14 (по счету LXX — 17, 14); см. также: М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 36—37.

<sup>5</sup> Кн. Бытия, 21, 33; см. также: М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 37.

войны Анат, другою элефантинские папирусы называют Ашым. Она является одной из богинь арамейского пантеона, и иудеи могли сохранить этот культ от арамейской эпохи<sup>1</sup>. Остальных богов иудейского пантеона Н. М. Никольский восстанавливает по многочисленным указаниям Ветхого завета с привлечением данных египетских материалов, согласно которым в состав иудейского собрания входят: бог солнца Шэмеш (Хамман); «Небесная царица»; ее культ, по словам Иеремии, был очень популярен в Иерусалиме и считался официальным; вавилонский Тамуз, моабитский Кемош; амонитский Мильком. В этом собрании «великих» богов, изображенном на стенах Иерусалимского Храма<sup>2</sup>, участвовало множество иудейских божеств, генетически связанных с тотемами кочевой эпохи. Там были изображения льва, змеи, пальмы, а также изображение фаллоса, которое стояло около главных дверей храма<sup>3</sup>. Особое место занимало божество, пользовавшееся почитанием и в Израиле и в Иудее,— это богиня мудрости Хохма. Традиция о ней сохранилась в книге Иов. Культ этой богини бытовал в узкой среде «мудрецов» и «ученых»<sup>4</sup>.

Таким образом, Н. М. Никольский реконструировал пантеоны древнееврейских богов допленной эпохи. Их состав насчитывал не менее 45 персонажей, выступавших под собственными именами. Кроме того, Николай Михайлович присоединяет к ним 8 главнейших злых духов, которые также получили собственные имена и тоже считались богами. Это Азazelь и Белиал — боги пустыни, Шэола, или Абаддона,— бог страны смерти, Мавет — богиня смерти, Сатана — один из «сынов божьих», Мастэмла и Саманл.

Николай Михайлович неопровержимо доказал, что религия древних евреев до плена — это религия политеистическая, и ни о каком монотеизме речи быть не может.

В этой же работе Н. М. Никольский поставил перед

---

<sup>1</sup> См.: М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 38.

<sup>2</sup> Кн. Иезекииля, 8, 10—11, 14—16.

<sup>3</sup> М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 39—40.

<sup>4</sup> Кн. Иов, 28, 12—27; М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яўрэйскай рэлігіі, стр. 41.

собой еще одну «боевую задачу»: раскрыть «великий обман», будто пророческое движение превратило бога Ягве из национального еврейского бога в единого, универсального бога правды. Николай Михайлович подверг тщательному и подробному анализу пророческие книги и в результате приходит к выводу, что ни один пророк допленной эпохи, эпохи плена и реставрации нигде не говорит о том, что бог Ягве есть единый бог всего мира и что кроме него нет других богов. Наоборот, у всех пророков Ягве — это бог Израиля, который создал израильский народ, дал ему землю Ханаан и обязал его за это служить себе. Наряду с богом Ягве пророки признавали существование и других богов. Таким образом, Н. М. Никольский доказал, что книги пророков являются свидетельством не монотеизма, а политеизма — религии древних евреев.

Уничтожающей критике Николай Михайлович подверг также утверждение зарубежных библеистов, будто в пророческих книгах изложена идея универсального **этического** монотеизма. Библеисты, основываясь на высказываниях пророков о грехах Израиля и Иуды, выражающихся в нарушении права и правды на суде, в грабеже бедноты, в формальном жертвенном культе, утверждали, что пророки были проводниками «новых принципов» в религиозной идеологии и в религиозной практике; они будто бы требовали уничтожения жертвенного культа и выполнения моральных предписаний Ягве. В этом пункте библеисты объединяют два вида монотеизма — универсального и этического. Бог должен быть один, ибо правда одна. Николай Михайлович проанализировал высказывания всех пророков, касающиеся социальных мотивов, особенно обращая внимание на те оракулы, которые разоблачают грабеж и разврат господствующей верхушки. При анализе этого материала Н. М. Никольскому пришлось преодолеть большие трудности, ибо оракулы на социальные темы были испорчены переработкой и дополнениями, а библеисты в силу своих идеалистических концепций отождествляли оракулы самых различных эпох. Николай Михайлович, вспоминая свои выводы в работе «Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в.», снова подтверждает, что социальные мотивы каждого пророка обусловлены его принадлежностью к определенной общественной группе и его

позицией в социально-политической борьбе. Никакой «абсолютной» правды ни один пророк не объявлял, и те моральные разоблачения и требования, какие встречаются в оракулах того или иного пророка, всегда связаны с тем или другим моментом классовой и социальной борьбы его эпохи. Таким образом, Николай Михайлович разоблачил этот «великий обман» и доказал, что концепция «универсального этического монотеизма» является исключительно субъективным идеалистическим построением библеистов. Довольно подробно Николай Михайлович проанализировал утверждение библеистов, будто пророки выступали против жертвенного культа. Он исследовал оракулы пророков Амоса, Осии, Исайи, Михея, относящиеся к данному вопросу, и пришел к выводу, что борьба пророков VIII в. до н. э. против жертвенного культа была только частью их борьбы за культ Ягве в Северном царстве, что они выступали защитниками иудейской политики, но не как представители новой религиозной идеологии. Они выступали не против жертвоприношений вообще, а только против жертвоприношений другим богам, кроме бога Ягве. К такому же заключению приходит Н. М. Никольский и в результате исследования оракулов VII в. до н. э. Борьба за централизацию культа Ягве в Иерусалиме означала борьбу за централизацию жертвоприношений в Иерусалимском Храме<sup>1</sup>.

Анализ пророческих оракулов VIII — VI вв. до н. э. по вопросу о жертвоприношениях еще раз убедил Николая Михайловича в том, что до самого конца допленной эпохи нет никаких указаний на действительное существование монотеистических идей.

С целью выяснения состояния этого вопроса в эпоху плена Н. М. Никольский подвергает подробному исследованию книгу Второисайи, автор которой жил в эпоху Кира. Здесь уже имеется новая трактовка бога Ягве, какой нет у предыдущих пророков: Ягве — бог, и нет другого и ничего равного ему, он первый и последний, он творец неба и земли, он живет на небе<sup>2</sup>. Но вместе с тем, отмечает Николай Михайлович, автор Второисайи рассказывает о вавилонских богам, а бога Ягве рисует богом только еврейского народа. В результате тщатель-

<sup>1</sup> М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у явудейській релігії, стр. 63—64.

<sup>2</sup> Кн. Исайи, 44, 45, 49.



ного анализа текста книги Н. М. Никольский обнаружил в ней много заимствований из вавилонских текстов и много позднейших вставок, и вывод его сводится к тому, что и в эпоху плена нет никаких следов существования монотеистической идеологии в собственном смысле этого слова<sup>1</sup>.

Не менее тщательному исследованию Н. М. Никольский подверг источники, относящиеся к эпохе второго храма, к эпохе эллинизма и Рима. Выводы его сводятся к тому, что борьба за монотеистическое преобразование еврейской религии начинается только среди иудейства слепопленной эпохи. Но эту борьбу ведут пророки, выступающие в качестве рупоров жречества второго храма (Захарий, Агей, Малахий и другие). Это по существу борьба не столько за монотеизм, сколько борьба за верховную власть Ягве и за концентрацию культа во втором храме. И не случайно 10 заповедей начинаются словами: «Я Ягве, бог твой... пусть не будет у тебя других богов перед лицом моим»<sup>2</sup>. По мнению Николая Михайловича, монотеистические тенденции более четко оформились не в Палестине, а в диаспоре. Он подчеркивает роль торговли в эпоху эллинизма, когда евреи играли значительную роль, и считает, что именно в среде господствующей верхушки иудейского народа развивались идеи монотеизма, которые диктовались конкуренцией с торговой знатью других национальностей. Данные высказывания Н. М. Никольского в настоящее время вызывают возражения и с точки зрения терминологии, какую он здесь применяет, и с точки зрения фактического положения дел. Начиная с эпохи эллинизма идеи монотеизма зарождаются не только в среде господствующих групп, но и в среде широких угнетенных масс. Н. М. Никольский приводит примеры попыток установления единых культов: культа «Зевса-Сераписа» в Александрии в 300-х гг. до н. э. при Птолемеи I по инициативе афинянина Тимофея и египетского жреца Манефона; попытку сирийских Селевкидов заменить богом Аполлоном всех других богов; попытку утвердить Зевса в качестве единого бога творца; попытку Рима установить культ Августа для всех подданных империи. В этом плане понятна

<sup>1</sup> М. М. Нікольскі. Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігii, стр. 67—68.

<sup>2</sup> Кн. Исход, 20, 2—3.

и попытка еврейского жречества выставить старого Ягве в качестве единого всемирного бога. «Знайте народы, что есть один творец, который сотворил весь свет, он один господствует над всеми, он убивает и воскрешает, он заводит в ад и выводит оттуда, он принимает и возвышает»<sup>1</sup>.

Все эти неудавшиеся попытки установить культ какого-либо старого национального бога в качестве единого мирового бога свидетельствуют о том, что историческая обстановка, сложившаяся со времени эпохи эллинизма, ломала старые религии, старые традиции, старые культы. В условиях непрерывных войн, невиданного развития рабства, перемещения народов и их смешивания, в условиях крайнего обострения классовых противоречий старые религии и старые боги отжили свой век. В новой обстановке господствующая рабовладельческая верхушка нуждалась в новом идеологическом оправдании своего мирового господства, а массы угнетенных, поработенных искали выхода из нищеты и рабства с помощью новых сверхъестественных сил. Таким образом, идеи монотеизма являются порождением значительно более сложных причин, нежели только конкуренция торговцев различных национальностей.

Сделанное нами критическое замечание относится к вопросу, который Николай Михайлович затрагивает попутно. Основное внимание в данной части работы он обращает на конкретные варианты разработки идей монотеизма еврейскими жрецами и богословами в Александрии, Палестине и Вавилонии. И здесь Николай Михайлович с исключительным мастерством показывает, как эти варианты зависят от конкретных условий жизни их авторов, к каким изощренным методам они прибегают, чтобы придать Ягве облик «всемогущего» и «всемирного» бога, и все-таки ни в эпоху эллинизма, ни в эпоху Рима религия евреев не приобрела характера монотеизма. Этот вывод Н. М. Никольского в его работе блестяще аргументирован. «Так называемый «единый» бог,— говорит Николай Михайлович,— одет в мантию универсализма и абсолюта, но из-под этой мантии выглядывает или фигура обожествленного эллинистического

---

<sup>1</sup> М. М. Нікольскі. Політеїзм і монотеїзм у яврейській релігії, стр. 85.

царя, или фигура старого знакомого, завистливого и жестокого иудейского Ягве, окруженного роем бледных теней старых богов и духов»<sup>1</sup>. Подводя итоги своему исследованию политеизма и монотеизма в еврейской религии, Николай Михайлович делает следующие выводы:

1. Израильская и иудейская религии не являются каким-нибудь «историческим чудом». Они прошли те же стадии развития, что и каждая другая религия народов Востока, античного мира, европейских стран, азиатских и всех других стран мира. «Пророческая религия» с ее «универсально-этическим монотеизмом» оказалась никогда не существовавшей. Израильско-иудейская религия не только не была «учительницей» других религий, но сама восприняла очень много у своих соседей.

2. Не только еврейский монотеизм является легендой, но всякий монотеизм есть легенда. Иудейский монотеизм был монотеизмом в богословских формулировках, но он не был монотеизмом по существу.

3. Все имеющиеся источники доказывают, что до конца допленной эпохи никаких монотеистических идей в еврейской религии не существовало; в эпоху плена также не обнаружены следы существования монотеистической идеологии.

4. Борьба за монотеистическое преобразование еврейской религии начинается только среди иудейства после-пленной эпохи с целью становления верховной власти бога Ягве и концентрации его культа во втором храме.

5. Монотеистические тенденции оформились только в диаспоре в II—I вв. до н. э., к тому времени, когда идея «всемирного» бога начала формироваться в религиях многих народов эллинистической и римской эпох.

Охарактеризованные работы Н. М. Никольского далеко не исчерпывают список трудов, созданных им в области научной критики Ветхого завета за этот период (1918—1937). В свете современного уровня науки некоторые утверждения Николая Михайловича могут вызвать возражения; отдельные вопросы были им самим пересмотрены в последующие годы. Но, несмотря на это, ни одно из его исследований не потеряло своей научной ценности до настоящего времени.

---

<sup>1</sup> М. М. Нікольскі. Політеїзм і монатеїзм у яврейській релігії, стр. 100.

**Третий период (1937—1940)** научного творчества в области критики Ветхого завета характеризуется работами, в которых Н. М. Никольский подводит итог собственным исследованиям и анализирует состояние библеистики в Советском Союзе и за рубежом. К наиболее важным работам этого периода относятся: «Основные проблемы религиозной истории Израиля и Иуды», «Проблемы критики Библии в советской науке» и «Кризис критической библеистики и задачи марксистской исторической науки». Большое внимание в этих работах Н. М. Никольский уделяет определению основной задачи марксистской науки в области библеистики, которая, по его мнению, в общей формулировке заключается в окончательном разоблачении фальсификации исторической действительности и опровержении антинаучных утверждений об изначальном универсально-этическом монотеизме.

Анализируя современное положение библеистики в буржуазных странах, Н. М. Никольский оценивает значение работ Ю. Велльгаузена — основателя школы «критической библеистики», отмечает его заслуги и ошибки и в заключение говорит, что в области критического исследования Шестикнижия и библейской исторической традиции марксистским историкам следует, приняв основные выводы Ю. Велльгаузена, проделать большую самостоятельную работу.

Серьезное внимание Н. М. Никольский уделяет проблеме критики текста. Он отмечает положительную работу западноевропейских библеистов по сверке масоретского текста Библии с другими переводными версиями, по проверке текста при помощи грамматических и лингвистических критериев, благодаря чему был исправлен ряд испорченных и непонятных мест в теперешнем тексте и устранены многие позднейшие редакционные исправления и вставки. Но вместе с тем Николай Михайлович вскрывает и показывает, как отдельные исследователи искажают текст Библии в тех случаях, когда ни грамматика, ни лексика, ни сличения не могут помочь. В таких случаях «исправления» делаются на основании субъективных оценок, зависящих от мировоззрения ученых, многие из которых придерживаются легенды об изначальном еврейском монотеизме.

Николай Михайлович приводит ряд примеров прямой фальсификации ряда мест в пророческих книгах комментаторами, считающими пророков проповедниками «универсально-этического монотеизма», он показывает также произвольное видоизменение протестантскими и еврейскими комментаторами псалмов. Исходя из этого, Н. М. Никольский полагает, что одной из первоочередных задач марксистских ученых в области библеистики является критический пересмотр результатов буржуазно-богословской работы над текстом Библии и создание самостоятельных исследований в этой области. При этом Николай Михайлович подчеркивает, что марксистский ученый не должен игнорировать объективные критерии формального, лингвистического и версионного характера, но и следует добавить **основное** — марксистско-ленинскую методологию. Она дает возможность вскрывать искажения, внесенные древними и современными фальсификаторами библейских книг. Тогда наука получит материал, который полнее осветит все стороны жизни народов древности, населявших Ближний Восток.

Не меньше внимания Н. М. Никольский уделяет проблеме литературной критики библейской традиции, занимающейся установлением времени происхождения библейских книг и их авторов. Отметив заслуги де Ветте и Велльгаузена, открытия которых Николай Михайлович считает поворотными пунктами в развитии библейской науки, он вместе с тем показывает, как в дальнейшем протестантские и иудейские библеисты, занимаясь критическим анализом источников отдельных библейских книг, ставят перед собой не научные задачи, а стремятся доказать постепенное раскрытие идеи абсолютного универсального монотеизма. Сам Н. М. Никольский не только вскрывает эти неправильные утверждения, но и доказывает их несостоятельность. Такому критическому анализу он подверг работы Эрдманса, Лёра, Штэрка, Эстрейхера, Винера, Гёльшера.

Свои собственные работы в области критики Ветхого завета Н. М. Никольский называет «разведочными», «несовершенными». Он мечтал о том времени, «когда за эту критическую работу примется специально подготовленный коллектив историков-марксистов, тогда,— говорил он,— несомненно, будет взята и библейская крепость буржуазной науки, тогда, несомненно, **будут окончатель-**

но разрешены проблемы текстуальной и литературной критики библейской традиции, и тогда будет написана конкретная и полная марксистская история Израиля и Иуды и история израильско-иудейской религии»<sup>1</sup>.

Автор данной статьи не ставил перед собой задачу дать исчерпывающий критический анализ всему творчеству Н. М. Никольского в области критики Ветхого завета. Этот вопрос требует специального исследования. Однако даже такой общий и весьма краткий обзор его творчества в этой области дает право сказать, что Николай Михайлович Никольский является основоположником научной критики Ветхого завета в русской дореволюционной и советской исторической науке. Он был одним из первых русских ученых, избравших библеистику в качестве основной сферы своей научной деятельности; он был первым русским и первым советским ученым, применявшим в библейской критике марксистско-ленинскую методологию; основные выводы, сделанные им при исследовании ряда библейских проблем, не потеряли своего научного значения до настоящего времени.

#### СПИСОК РАБОТ Н. М. НИКОЛЬСКОГО В ОБЛАСТИ НАУЧНОЙ КРИТИКИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Иудея при Маккавеях и Асмонеях. В сб.: «Помощь евреям, пострадавшим от неурожая». СПб., 1901.

Иудея в I веке нашей эры. «Научное слово». М., 1904.

Царь Давид и псалмы. М., 1908.

Перевод и вступительная статья в кн.: Ю. Велльгаузен. Введение в историю Израиля. СПб., 1909.

Вавилон и Библия. Библиографический обзор. «Критическое обозрение», М., 1909.

Израиль и Вавилон. «Вестник Европы», вып. V—VI, 1910.

Древний Израиль, изд. 1. М., 1911; изд. 2. М., 1922.

Очерк разработки истории древнего Израиля в XIX в. «История еврейского народа», т. I. М., 1916.

Феодалные отношения в древнем Израиле. Труды БГУ, кн. 1. Минск, 1922.

Керубы по данным библии и восточной археологии. Труды БГУ, кн. 2—3. Минск, 1922.

Jiddische jomtowim, seir Aufkunft un Entwicklung. Минск, 1925.

---

<sup>1</sup> Н. М. Никольский. Кризис критической библеистики и задачи марксистской исторической науки. «Ученые записки БГУ им. В. И. Ленина», серия историческая, вып. 1, 1939, стр. 60.

Талмудическая традиция об Иисусе. Труды БГУ, кн. 6—7. Минск, 1925.

Следы магической литературы в книге псалмов. Труды БГУ, кн. 4—5, 1923; кн. 12, 1926.

Иудейские монархомахи VII в. «Новый Восток», 1924, № 5.

Spuren magischer Formeln in den Psalmen. Giessen (Германия), 1927.

Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels. ZAW (Германия), 3-4, 1927.

Хеттские законы и их влияние на законодательство Пятикнижия. «Еврейская старина», т. 12. Л. 1928.

Новейшие археологические открытия в Палестине. «Еврейский вестник», т. 1. Л., 1928.

Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в. «Ученые записки Института истории РАНИИОН», т. 7. М., 1928.

Право убежища в древнем Израиле. «Ученые записки Института истории РАНИИОН», т. 3. М., 1929.

Spuren von primitiven wirtschaftlichen Formen in die biblische Legende. Труды БДУ, кн. 23. Минск, 1929.

Das Asylrecht im Israel. ZAW, 2, 1930.

Происхождение юбилейного года. «Известия АН СССР», отдел общественных наук, вып. 9, 1931.

Происхождение еврейских праздников и христианского культа. Гомель, 1926.

Яўрэйскія і хрысціянскія святы, іх паходжанне і гісторыя. Менск, 1930.

Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история. М., 1931.

Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігіі. Труды секцыі этнаграфіі АН БССР, вып. 2. Минск, 1932.

Die Entstehung des Jubeljahres. ZAW, 2(3), 1932.

Н. Морозов о евреях, Палестине и Библии. «Антирелигиозник», 1933, № 2.

Основные проблемы религиозной истории Израиля и Иуды. Вступительная статья и редакция в кн.: А. Б. Р а н о в и ч. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937.

Проблемы критики Библии в советской науке. «Вестник древней истории», 1938, № 1 (2).

Кризис критической библеистики и задачи марксистской исторической науки. «Ученые записки БГУ им. В. И. Ленина», кн. 1, серия историческая, 1939.

## СТАТЬИ В ЭНЦИКЛОПЕДИЯХ

Библейская критика. Энциклопедия, словарь Граната, т. 5.

Ветхий завет, т. 9.

Иерусалим, т. 22.

Пятикнижие, т. 34.

Раввины, т. 35.

Талмуд, т. 41, ч. 7.

Флавий Иосиф, т. 44.

Хасидизм, т. 45, ч. 2.

Евреи — история в древности. БСЭ, изд. 1, т. 24.

Еврейская религия, т. 24.

Иерусалим, т. 27.

Палестина, т. 43.

Хасидизм, т. 59.

Апокалиптическая литература. Литературная энциклопедия, т. 1, 1929.

*Г. М. ЛИВШИЦ*

## **ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ДУАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

В религии и философии словом «дуализм» обозначается учение, объясняющее явления мира из наличия двух противоположных друг другу начал: духовного и материального. Дуализму противопоставляется монизм — философское учение, признающее только одно начало. В истории философии дуализм принимал разные формы и оттенки, он часто служил средством «примирения» материализма с идеализмом. Дуалистические идеи, как и любые иные воззрения, являются продуктом определенной исторической эпохи. Поэтому при их изучении требуется строго исторический подход. Дуалистические учения древности не следует смешивать с дуалистическими концепциями средневекового и нового времени.

Дуалистические идеи были широко распространены во многих странах древнего мира. На протяжении столетий эти идеи видоизменялись и приобретали различные черты в зависимости от развития тех религиозных и философских систем, с которыми они были тесно связаны. В одних системах дуализм носил вполне законченный и абсолютный характер, в других же он выступал в значительно менее полной и последовательной форме. Так, например, согласно верованиям приверженцев зороастризма, царства света и добра, тьмы и зла созданы двумя различными богами. Творцом первого из них был Ормузд, а второго — Ариман. Наоборот, в представлении кумранитов оба царства созданы одним богом. От-